



## Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

20-3 | 2016

Le scepticisme selon Jules Vuillemin

---

# Jules Vuillemin, le pyrrhonisme et Carnéade

*Jules Vuillemin, Pyrrhonism and Carneades*

Carlos Lévy

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1216>

DOI : 10.4000/philosophiascientiae.1216

ISSN : 1775-4283

### Éditeur

Éditions Kimé

### Édition imprimée

Date de publication : 8 novembre 2016

Pagination : 71-90

ISBN : 978-2-84174-772-6

ISSN : 1281-2463

### Référence électronique

Carlos Lévy, « Jules Vuillemin, le pyrrhonisme et Carnéade », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 20-3 | 2016, mis en ligne le 09 novembre 2019, consulté le 30 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1216> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1216>

---

Tous droits réservés

# Jules Vuillemin, le pyrrhonisme et Carnéade

Carlos Lévy

Université de Paris-Sorbonne (France)

**Résumé :** Dans cet article j'examine la situation de la Nouvelle Académie dans la classification du scepticisme élaborée par Jules Vuillemin. Celui-ci, dans une étude intitulée « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? », a distingué quatre types de scepticisme : le scepticisme radical, celui de Pyrrhon ; le scepticisme esthète ou raffiné, celui d'Aristippe ; le probabilisme individuel, celui de Carnéade ; et le probabilisme démocratique, celui de Hume. Or cette classification présente de multiples difficultés. Est-il légitime de faire usage à propos de la Nouvelle Académie du concept de « scepticisme » qui la définit beaucoup plus par rapport au néopyrrhonisme d'Enésidème et de Sextus Empiricus que par rapport à ses racines platoniciennes ? Comment ignorer le fait que les arguments de Carnéade n'étaient pas formulés *propria persona*, mais dans un processus dialectique anti-stoïcien ? Et que dire de tous les textes qui, notamment sur la question du plaisir, ne correspondent pas à son analyse ? Et pour terminer, le fait que Vuillemin cite pour l'essentiel le témoignage cicéronien, pose le problème des différences sémantiques entre le latin et le grec.

**Abstract:** The purpose of this article is to analyze the place of the New Academy in the classification of Scepticism elaborated by Jules Vuillemin. In his 1985 paper “Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ?”, Vuillemin distinguished four types of Scepticism: the radical kind embodied by Pyrrho; the aesthetic or sophisticated kind represented by Aristippus; the individual probabilism of Carneades; and the democratic probabilism incarnated by Hume. This classification raises several difficulties. Is it legitimate to apply the concept of Scepticism to the New Academy which did not exist at the time of Carneades? By using this concept, Vuillemin characterizes the New Academy by referring to the neo-Scepticism of Enesidemus and Sextus Empiricus rather than to the Platonic roots of the New Academy. How can it be ignored that the Carneadian arguments were not asserted *propria persona* but instead in the framework of a dialectic anti-Stoic process? What about all the texts which do not correspond to Vuillemin's analysis— especially those on

the problem of the pleasure? Last, but not least, the fact that Vuillemin works almost exclusively on Ciceronian passages raises the problem of the semantic differences between Greek and Latin.

Ce court article n'a pas la prétention d'embrasser tous les aspects de la pensée de Jules Vuillemin sur le scepticisme. Son but est d'exprimer les interrogations que suscitent chez un historien de la philosophie, philologue et latiniste de surcroît, des affirmations qui lui semblent faire passer le travail sur le concept par-dessus la prise en compte de données historiques et textuelles. Le concept de scepticisme a, chez Jules Vuillemin, quelque chose d'une idée platonicienne. Il subsume des manifestations dans lesquelles on peut le retrouver avec des dégradations plus ou moins grandes. Le scepticisme est un, les scepticismes sont multiples, mais, dans cette perspective, ils ne peuvent être compris que par référence à ce qui unifie leur diversité. On sait que, dans l'article consacré à la question : « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? » [Vuillemin 1985] quatre attitudes sceptiques sont envisagées : le scepticisme radical, celui de Pyrrhon ; le scepticisme esthète ou raffiné, celui d'Aristippe ; le probabilisme individuel, celui de Carnéade ; et le probabilisme démocratique, celui de Hume. Rappelons tout de même qu'il s'agit, au moins d'un point de vue terminologique, d'une rétroprojection, puisque le terme de « sceptique<sup>1</sup> », absent, à une exception près<sup>2</sup>, du témoignage le plus fiable sur le pyrrhonisme originel, l'est aussi de ceux concernant la Nouvelle Académie et semble n'être apparu que dans le néopyrrhonisme d'Énésidème<sup>3</sup>. L'absence de ce terme ne met pas nécessairement en cause la légitimité même du concept, mais il amène à s'interroger sur les conditions dans lesquelles sa fonction unificatrice a été affirmée. D'un point de vue méthodologique, l'absence du mot qui correspond au concept est un problème trop souvent

---

1. Dans tout ce qui suit il convient de tenir compte, plus que nous ne pouvons le faire, des différences sémantiques entre le latin, dont le français suit généralement la tradition, et le grec. Cicéron utilise souvent le verbe *dubito* et le terme *dubitatio* qui n'ont pas d'équivalent exact en grec. Un passage du [*Lucullus*, 94] est à cet égard révélateur. Il concerne la controverse, reconstituée par Cicéron, entre Chrysippe et Carnéade sur le sorite. Lorsque Carnéade est censé dire : *sin autem usque ad novem verbi gratia sine dubitatione respondes pauca esse, dubitatio* signifie de manière indissociable la suspension du jugement et le fait de se demander si l'on va suspendre son jugement.

2. Il s'agit d'un fragment de Timon que l'on trouve dans [Sextus, *PH*, I, 223]. Timon met en scène Xénophane, à qui il avait dédié ses Silles et le montre regrettant d'avoir eu une pensée de l'unité, alors qu'il aurait dû pratiquer la *σχεπτοσύνη*. Ce terme désigne ici selon toute probabilité la capacité de voir le monde non pas comme une unité, mais comme un ensemble d'apparences contradictoires. Sur Timon juge de Xénophane, voir [Clayman 2009, 87].

3. Énésidème, dont on s'accorde à penser qu'il était à peu près le contemporain de Cicéron se détacha de la Nouvelle Académie à laquelle il reprochait d'avoir renoncé au doute radical et alla chercher la figure de Pyrrhon comme emblème d'un scepticisme renoué. Pour une présentation de sa vie et de sa pensée, voir [Pérez-Jean 2005].

négligé. Deux possibilités antagonistes sont envisageables : ou l'on considère que le concept n'existe pas tant qu'il n'a pas rejoint son signifiant ; ou bien, au contraire, l'absence du signifiant est considérée comme un élément négligeable. Le signifié ayant, dans cette deuxième hypothèse, un statut en quelque sorte transcendantal, il appartiendrait au philosophe d'aujourd'hui de trouver ou de retrouver les champs dans lesquels il est applicable. La démarche que nous proposons ici est, elle, ouvertement historiciste. Le concept de scepticisme est le produit d'une évolution propre à la culture grecque, le résultat d'une somme de notions, de débats, de polémiques, de rétroprojections et de récupérations s'étalant sur plusieurs siècles. Certes, il existe dans la plupart des cultures des gens pour penser que ce que nous savons n'est rien au regard de ce que nous ignorons, mais la coïncidence entre ces moments que l'on pourrait qualifier, faute de mieux, de scepticoïdes et notre concept de scepticisme, directement dérivé du néo-pyrrhonisme, tel qu'il fut élaboré par Énésidème au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., est nécessairement décevante. Pour ne prendre qu'un exemple, on peut toujours définir l'*Ecclésiaste* comme étant un texte sceptique, cela n'ajoutera rien à sa compréhension. Le problème, à vrai dire, est d'autant plus complexe qu'avant même l'apparition du concept de scepticisme, la Nouvelle Académie avait entrepris de démontrer que sa décision de critiquer toute pensée se présentant comme certaine – jusqu'à aboutir à la suspension du jugement – loin de lui appartenir en propre, constituait l'aboutissement d'une orientation regroupant presque tous les présocratiques, Socrate et Platon<sup>4</sup>. Nous voyons donc que Vuillemin lui-même s'inscrit dans une tradition très ancienne d'élargissement du scepticisme à des doctrines qui ne se sont pas réclamées de lui et de l'explicite desquelles il est totalement absent. Définir dans Aristippe un penseur sceptique n'est pas *a priori* plus surprenant que d'affirmer, comme le faisait la Nouvelle Académie, qu'Empédocle, Xénophane ou Démocrite avaient en commun de penser ne pas avoir accès au vrai. On remarquera au demeurant que, dans ce même passage cicéronien, l'école d'Aristippe, les cyrénaïques, est présentée comme hostile à la certitude puisque, nous est-il dit, « ils soutiennent que rien d'extérieur n'est perceptible<sup>5</sup> ». Il

4. Voir [Cicéron, *Lib. Ac.*, I, 44]. Sextus, dans le premier livre des *Hypotyposes* (ou *Esquisses*) pyrrhoniennes, aura fort à faire pour démontrer que le pyrrhonisme est la seule forme de scepticisme véritable. Certes, l'expansionnisme philosophique, assumé ou simplement polémique, de la Nouvelle Académie n'est jamais allé jusqu'à affirmer que les épicuriens étaient des sceptiques. Toutefois celle-ci n'a pas hésité à inclure dans la tradition du doute Chrysippe, le plus systématique des stoïciens, voir [Cicéron, *Luc.*, 75] : *quam multa ille contra sensus, quam multa contra omnia quae in consuetudine probantur* (« combien d'arguments il produisit contre les sens, contre tout ce qu'on approuve dans l'habitude », trad. Kany-Turpin modifiée.)

5. Voir [Cicéron, *Luc.*, 76] : *Quid Cyrenaei videntur, minime contempti philosophi, qui negant esse quicquam quod percipi possit extrinsecus, ea se sola percipere quae tactu intus sentiant, ut dolorem ut voluptatem; neque se quo quid colore aut quo sono sit scire, sed tantum sentire adfieri se quodam modo*. Sur les efforts de légitimation historique tant dans le pyrrhonisme que dans l'Académie, voir [Lévy 2002].

convient toutefois de préciser que la Nouvelle Académie avait entrepris cet effort de légitimation historique pour réfuter le stoïcisme qui affirmait que la connaissance et la certitude étaient inscrites dans l'ordre naturel des choses. Or si une majorité de penseurs, et en tout cas les plus prestigieux d'entre eux, arguaient en faveur de l'impossibilité de connaître, que pouvait signifier cette pulsion naturelle de connaissance ? Le caractère polémique de l'argument ne peut donc pas ne pas être pris en compte. Au demeurant, le cyrénaïque, tel que le présente la Nouvelle Académie, n'est pas l'homme du doute mais celui d'une certitude négative, limitée de surcroît aux informations venues de l'extérieur.

Nous nous intéresserons ici à la première attitude définie par Vuillemin, c'est-à-dire au pyrrhonisme, et à la troisième, le probabilisme individuel, qui en fait correspond à la Nouvelle Académie<sup>6</sup>. Pourquoi ces deux-là ? Parce qu'elles représentent ce que l'on considère en général comme les deux racines de la pensée sceptique en Occident. Cela ne signifie pas que les deux autres manquent d'intérêt, mais, d'une part, le probabilisme démocratique est présenté par Vuillemin lui-même comme une extension du probabilisme et, d'autre part, entrer plus avant dans la logique du cyrénaïsme nous conduirait à aborder la problématique philosophique du plaisir, étrangère à la fois au pyrrhonisme originel et à la Nouvelle Académie, pour autant que nous puissions en juger à partir des fragments en notre possession.

Nous partirons du fait que le pyrrhonisme est défini par Vuillemin comme scepticisme radical, c'est-à-dire comme doute absolu. En cela il rejoint à sa manière toute une tradition, incarnée en particulier par Montaigne, qui n'a vu dans la Nouvelle Académie qu'une forme inauthentique de scepticisme. C'est la fameuse distinction, au demeurant infondée<sup>7</sup>, entre la pensée du « Que sais-je ? » et celle du « je ne sais rien ». Cette forme d'ontologisation du scepticisme, c'est-à-dire de ce qui, dans le pyrrhonisme originel en tout cas, rejette l'ontologie sous toutes ses formes, ne peut être ni acceptée, ni refusée *a priori*. Il s'agit d'une reconstruction à l'opposé de la méthode foucauldienne d'approche de la philosophie antique<sup>8</sup>, puisqu'elle est sous-tendue par un jugement de valeur, dont il s'agit ici d'examiner tous les aspects. Vuillemin part d'un fait historique incontestable, le choc que produisit sur l'armée d'Alexandre l'attitude du fakir Calanos, qui, étant tombé malade, ordonna de dresser le bûcher funèbre et s'y fit brûler vif, dans une totale impassibilité.

6. En fait, Vuillemin ne mentionne explicitement que Carnéade. La position historique de celui-ci est pour le moins complexe. Par la puissance de son génie, il a fini par symboliser la période sceptique de l'Académie dans son ensemble. Mais des analyses plus détaillées distinguaient son scholarquat de celui d'Arcésilas qui l'avait précédé et de celui de Philon de Larissa [Sextus, *PH*, I, 220].

7. La Nouvelle Académie avait rejeté dès son origine le dogmatisme négatif, voir [Lib. Ac., I, 45] : *itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret*. Voir également [Lucullus, paragraphes 109–110].

8. Sans entrer ici dans le détail d'une opposition qui excède le sujet de cet article, nous dirons que Foucault, dans ses recherches sur la construction du moi, n'a jamais tenté de hiérarchiser le stoïcisme et le cynisme.

Le scepticisme radical est donc interprété, et sur ce point Vuillemin rejoint d'autres interprètes, comme la formalisation par Pyrrhon de la leçon reçue d'un Barbare, autrement dit, comme la conceptualisation de la sagesse de l'Inde par un penseur grec :

Rien n'est fait tant que la suspension du jugement ne touche pas la matière intrinsèque de l'apparence même, c'est-à-dire sa clarté et sa distinction. Ce que Calanos et Anaxarque nous disent, en effet, c'est non pas que tout l'être de l'amer et du doux ne consiste que dans sa façon d'apparaître, mais que, dès qu'on y regarde de plus près, rien ne distingue positivement l'amer du doux dans l'apparence même, ou le beau du laid, le bien du mal, rien non plus qui fasse une réelle différence entre nos actions et nos états, entre le juste ou l'injuste, la santé et la maladie, la vie ou la mort. L'impassibilité démontre que le plaisir et la douleur sont tout un pour le sage. C'est donc en vertu d'un assentiment trompeur qu'ils paraissent s'opposer comme des passions imprimées en nous sans nous. [Vuillemin 1985, 22]

Ce premier texte requiert quelques observations. Quelle que soit l'origine de cette similitude, Vuillemin se révèle sur ce point assez proche de Conche et de son interprétation de Pyrrhon comme étant l'agent d'une subversion radicale de l'ontologie aristotélicienne. Il utilise le terme d'apparence, qu'utilise aussi Conche, lequel refuse d'employer « phénomène » pour le pyrrhonisme originel, dans la mesure où ce mot renvoie à la distinction entre un être et son apparaître [Conche 1973]. Il privilégie non pas la relation du phénomène à un noumène dont il révélerait l'existence en même temps qu'il la dissimulerait, mais à ce qu'on pourrait appeler l'essence inessentielle de l'apparence. Dans le même temps, il se distingue nettement de Conche sur deux points au moins. À aucun moment il ne fait référence à la distinction entre Pyrrhon et le néo-pyrrhonisme d'Énésidème et de ses successeurs. Jamais il ne cite Sextus Empiricus, en qui Conche voit, à juste titre selon nous, une altération de la pensée de Pyrrhon, qu'il aurait vidée de sa profonde originalité, pour lui substituer des concepts en réalité plus proches de la pensée néo-académicienne. On peut supposer que le scepticisme sextien est visé par la proposition « tout l'être de l'amer et du doux ne consiste que dans sa façon d'apparaître », mais ce n'est qu'une supposition, qui aboutit à une difficulté assez considérable. En effet, nous ne savons pas, à lire cet article en tout cas, comment Sextus était perçu par Vuillemin. Probablement, mais cela n'est pas explicité, comme un prolongement sans discontinuité du pyrrhonisme originel.

Par ailleurs, d'emblée, le problème de la nature du pyrrhonisme se trouve posé en termes d'assentiment, et donc de doute, or cela-même est problématique. Tout d'abord parce que la *sunkatathesis* fut une invention du stoïcien Zénon, aussitôt acceptée et subvertie par la Nouvelle Académie, sous la forme

de la suspension du jugement, l'*epochè*<sup>9</sup>. Or il ne s'agit pas là d'un simple changement terminologique<sup>10</sup>. En effet, si l'on s'en tient aux fragments de Pyrrhon, tels qu'ils ont été rassemblés par F. Decleva Caizzi [Decleva Caizzi 1981], on n'y trouvera jamais la moindre allusion ni à l'assentiment, ni même à l'*epochè*. Quelle est donc la différence qu'introduit l'usage de la *sunkatathesis*? Pour les stoïciens, employer ce mot, cela signifiait que l'être humain était équipé par la nature pour décider à propos de lui-même comme du monde et pour agir en fonction de cette décision. Les académiciens, dans leur dialectique, ne contestaient pas ce point, mais affirmaient que cette faculté ne pouvait coexister avec le souci de vérité qu'en se niant elle-même. Tout autre paraît avoir été la pensée de Pyrrhon, pour qui la faculté humaine d'intervention et de décision, jamais définie donc comme un assentiment, n'a aucun fondement naturel. Elle est une sorte de parasitage permanent de ce qui à la fois définit le sujet et fait de lui un non-sujet. Autrement dit, elle bloque la capacité d'avoir sur le monde le double regard qui en perçoit les apparences contradictoires, et donc le néantise en tant que monde, et le double langage qui a pour vocation de se résorber en silence<sup>11</sup>. L'existence, ou plutôt l'apparence d'existence, n'a d'autre sens que d'être un moyen d'accès à la non-existence, autrement dit à l'indifférence absolue établissant dans les actes la parfaite équivalence de la vie et de la mort. On demandait à Pyrrhon pourquoi si la vie et la mort étaient équivalentes, il ne choisissait pas la mort. « Précisément », répondit-il, « parce qu'elles ne diffèrent en rien » [Stobée, *Anth.*, IV, 53, 28, frg. 19, Decleva Caizzi]. Vivre peut permettre de renoncer à la prétention d'exister, tandis que mourir par le suicide exige une décision et donc l'existence. Le stoïcisme avait installé dans le sujet l'appareil psychologique le plus en harmonie avec l'immanence, une structure fondée sur l'assentiment, lequel est à la fois compréhension et condition d'action. La Nouvelle Académie, en substituant à l'usage presque permanent de l'assentiment l'obligation, morale autant que gnoséologique, en tout cas dans la version cicéronienne, de le suspendre, a ouvert dans l'immanence une sorte de brèche, certes présentée comme auto-référentielle, mais qui était aussi peut-être la possibilité d'avoir un point de vue sur la transcendance. Pyrrhon, lui, avait réduit autant qu'il le pouvait cette armature psychologique à la capacité de prendre acte de la contradiction.

Voilà pourquoi nous ne pensons pas que Vuillemin ait raison, lorsqu'il parle d'un accord général des philosophes sur l'ataraxie du sage, dont le pyrrhonisme

9. Sur ces deux concepts, voir la synthèse de [Kerferd 1978].

10. Nous adhérons à ce qu'écrit [Corti 2016] sur l'interprétation par Vuillemin de la pensée de Pyrrhon à la lumière de ce que dit Sextus de la suspension du jugement du sceptique.

11. Voir le fragment de Timon déjà cité à la note 2, où Xénophane regrette de ne pas avoir été ἀμφοτερόβλεπτος, c'est-à-dire de ne pas avoir eu un double regard, capable de percevoir le caractère contradictoire des apparences. L'adjectif ἀμφοτερογλώσσος est employé par Timon à propos de Zénon d'Élée dans un vers qui nous a été transmis par [DL, IX, 25].

n'aurait pas l'apanage, mais aurait formulé la justification « la plus simple, la plus dépouillée », ce qui est explicité ainsi :

Le pyrrhonisme est exemplaire, parce qu'il tire immédiatement une conduite sublime et plus qu'humaine d'une maxime entièrement vide de toute prétention théorique et pratique : « Rien n'est plutôt ceci que cela. Rien n'est préférable. » [Vuillemin 1985, 24]

Or, à aucun moment, Timon ne qualifie Pyrrhon de sage, et le pyrrhonisme se veut beaucoup plus la pensée des constats contradictoires, non celle des « maximes ». Bien plus dans la seule occurrence où le mot *sophia* apparaît dans ses fragments, il parle de l'*hêdulogou sophiês*, la sagesse verbale et séduisante dont Pyrrhon a su se détourner [Sextus, *M*, XI, 1, frg 61c, Decleva Caizzi]. Évidemment, on peut toujours arguer du petit nombre de fragments qui nous sont parvenus mais, dans le même temps, il n'est pas impossible qu'il y ait une cohérence philosophique à tout cela. La sagesse est l'accomplissement d'une nature, or pour Pyrrhon, il n'y a pas de nature humaine, au sens d'une structure programmatique qui conduirait l'être humain vers sa parfaite réalisation. Timon n'identifie pas Pyrrhon au sage, il le compare au dieu soleil, de parfaite circularité, engagé de surcroît dans une course elle-même circulaire. La décision est une rupture, un hiatus pour qui vit dans la répétition, dont le cercle est l'image la plus exacte. Pyrrhon le dit lui-même, « il faut se dépouiller de l'homme » [DL, IX, 66, frg. 15a, Decleva Caizzi]. Pour les stoïciens comme pour les épicuriens, il s'agissait de conduire la nature humaine à sa perfection, en la débarrassant des scories provoquées par l'opinion et par la passion. Pyrrhon, lui, voit la nature humaine comme une sorte de pelure, comme une illusion faisant obstacle à ce que l'individu réalise la *mimêsis* qui le rendra similaire au monde des apparences, celle qui fera de lui en permanence un point d'équilibre entre deux forces contraires<sup>12</sup>. Or, ce n'est pas ainsi que Vuillemin décrit le sceptique radical.

Ainsi, bien que le sceptique radical n'admette ni préférables ni préférences, et qu'aucune action, considérée intrinsèquement, ne soit meilleure qu'une autre, le refus de l'assentiment entraîne une sélection dans les décisions, puisque l'exercice de la violence et l'usage des drogues sont immédiatement ressentis comme faisant actuellement obstacle au doute. [Vuillemin 1985, 25]

L'expression « refus de l'assentiment » présente ici une ambiguïté. Pour Vuillemin, elle paraît signifier « refus de donner son assentiment », lequel demeurerait ainsi au moins virtuellement présent dans le sujet, tandis que, dans le pyrrhonisme originel, il s'agit du refus de tout ce qui pourrait ressembler,

12. C'est ainsi qu'il apparaît dans le fameux passage inspiré de Timon qui nous est parvenu, *via* Aristoclès, grâce à Eusèbe de Césarée, [*Préparation évangélique*, XIV, 18, 1, frg. 6 Decleva Caizzi]. Sur ce texte, voir en particulier [Bett 2000, 33] et [Brunschwig 1994]. Voir également [Sextus Empiricus, *M*, XI, 1, frg. 61c, Decleva Caizzi] : αἰεὶ ἀφροντίστας καὶ ἀκινήτως κατὰ ταῦτά.



même de loin, à une faculté de donner son assentiment, c'est-à-dire de choisir entre *a* et non-*a*. De ce fait, il n'y a pas de doute chez Pyrrhon, puisqu'il n'y a pas de jugement. Pour lui, l'idéal, si l'on peut dire, est d'écarter tout ce qui fait obstacle à la prise en compte de la parfaite équivalence entre *a* et non-*a*. Celle-ci relève beaucoup plus d'une opération d'évaluation physique, d'une pesée – l'isosthénie est littéralement l'égalité des forces contraires – que d'un processus de compréhension et de décision. Dans la Nouvelle Académie, à en juger par ce que dit Cicéron, l'isosthénie ne concernait que les discours<sup>13</sup>. Pyrrhon, lui, la percevait comme un principe universel auquel il ne fallait surtout pas opposer une résistance. D'où le mot de Brochard, beaucoup plus proche que Vuillemin de la position qui semble majoritaire aujourd'hui :

Bref, Pyrrhon fut une sorte de saint, sous l'invocation duquel le scepticisme se plaça. Mais le père du pyrrhonisme paraît avoir été fort peu pyrrhonien. C'est plus tard que la formule du scepticisme fut : que sais-je ? Le dernier mot du pyrrhonisme primitif était : tout m'est égal. [Brochard 1887, 68]

Dans la dernière phrase, il y aurait toutefois une petite correction à apporter : non pas « tout m'est égal », mais « tout est égal », puisque je n'existe pas, ou qu'en tout cas je ne dois pas exister.

Le problème est donc le suivant. Par une série de glissements ou plutôt d'anticipations sémantiques, Vuillemin a donc construit le cadre commun dans lequel la Nouvelle Académie pouvait être présentée comme étant une forme dégradée du scepticisme radical. C'est là que réside la principale difficulté de son interprétation. Il a bien perçu l'absolue singularité de la pensée pyrrhonienne, mais il l'a exprimée à travers un concept qui, outre le fait d'être anachronique, réduisait nécessairement cette singularité. En d'autres termes, il a exprimé en termes d'intensité ce qui devait être formulé en termes de rupture, comme cela a été fait par Brochard et par Conche. Il y a eu un avant et un après la psychologie de l'assentiment, dans laquelle il serait à notre sens pour le moins problématique de vouloir séparer le signifiant et le signifié. C'est bien ce genre de difficulté que nous rencontrons lorsqu'il écrit :

---

13. Voir [Lib. Ac., I, 45] : *Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias disserens de sua plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum inuenirentur facilius ab utraque parte assensio sustineretur.* (« Il agissait selon cette méthode, si bien qu'en réfutant les avis de tous il amenait la plupart de ses interlocuteurs à abandonner leur propre avis : quand on découvrait que les arguments opposés de part et d'autre sur un même sujet avaient le même poids, il était plus facile de suspendre son assentiment d'un côté comme de l'autre. ») Pour Arcésilas, le principe d'isosthénie des discours était un élément d'une dialectique orientée vers la suspension du jugement. Il en était autrement pour Pyrrhon. En d'autres termes, il importait au premier de définir le sujet face au monde, tandis que pour le second la perception du monde comme ensemble d'apparences contradictoires ne pouvait que néantiser le sujet dans sa prétention à agir sur le monde.

Sa rigueur laisse Pyrrhon en petite compagnie. On va donc rabattre de la réciprocation rigoureuse qui liait entre elles suspension de la sensibilité, suspension de l'action et suspension du jugement et, pour humaniser le scepticisme, on ajoutera des hypothèses de plus en plus douces et contestables. [Vuillemin 1985, 25]

Le scepticisme de la Nouvelle Académie serait donc une variante atténuée, voire dégradée – car comment qualifier autrement ce qui est moins rigoureux ? – du pyrrhonisme, construite sur une renonciation à l'inhumanité assumée de celui-ci<sup>14</sup>. Vuillemin ne dit certes nulle part que Carnéade n'ait pas été un grand philosophe, néanmoins il le représente comme quelqu'un qui aurait été incapable de défendre une position pyrrhonnienne présentée par ailleurs comme difficile sans être pour autant impossible<sup>15</sup>. Avant d'entrer dans l'examen d'une telle interprétation, il convient de rappeler ici le témoignage cicéronien, qui est bien plus proche chronologiquement de Pyrrhon que celui de Sextus, et qui, il convient de le reconnaître, exprime la vision du pyrrhonisme telle qu'elle avait cours dans la Nouvelle Académie. Or, jamais, Pyrrhon n'est présent ni dans les généalogies-doxographies cicéroniennes du doute, ni dans ses exposés de la philosophie de la suspension du jugement. Dans ce contexte, Pyrrhon est défini par deux caractéristiques : il a professé une philosophie tombée en désuétude et c'est un penseur exclusivement moraliste, ayant comme doctrine l'indifférence absolue au monde. En voici un exemple :

Ariston, qui écouta les leçons de Zénon, mit réellement à l'épreuve la théorie de Zénon selon laquelle rien n'est bien, excepté la « beauté morale », rien n'est mal, excepté ce qui est contraire à la beauté morale. Les motivations que Zénon voulut mettre dans les choses intermédiaires, Ariston les déclara inexistantes. Pour lui, le bien suprême consiste à ne pas être motivé en un sens ou l'autre à leur égard, c'est ce qu'il appelle *adiaphoria* ; selon Pyrrhon, le sage ne les ressent même pas, d'où le nom d'*apatheia*. Laisant donc de côté toutes ces opinions, voyons maintenant celles qui ont été longtemps et abondamment défendues. [Cicéron, *Luc.*, 130]

Pyrrhon représente donc la position la plus extrême non pas par rapport à d'autres sceptiques, mais par rapport à un groupe de moralistes comprenant des dogmatiques aussi intraitables que les stoïciens hétérodoxes Ariston et

14. Arcésilas, qui prit l'initiative d'orienter la Nouvelle Académie vers la suspension généralisée du jugement, naquit en 315-314 av. J.-C., voir [Dorandi 1994]. Pyrrhon, lui, naquit autour de 360 av. J.-C. Chronologiquement l'influence de Pyrrhon sur Arcésilas était possible. Elle a été utilisée par le stoïcien hétérodoxe Ariston de Chios comme un argument polémique contre l'académicien dans la fameuse parodie de la description homérique de la Chimère [DL, IV, 33] : *πρόσθε Πλάτων, ὅπιθεν Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος*, « Devant Platon, derrière Pyrrhon, au milieu Diodore ». Voir [Glucker 1978, 35] et [Lévy 1978].

15. Voir sur ce point dans ce même recueil l'article de Corti, p. 9-27.

Hérillus<sup>16</sup>. Tous sont présentés par Cicéron comme ayant prôné l'indifférence totale à ce qui ne serait pas le souverain bien. Tous ont subi la sanction historique de leur radicalité, puisque la rigueur absolue de leur pensée les condamnait à disparaître rapidement du champ philosophique. Quand on est confronté à un tel témoignage, on peut estimer qu'il s'agit de pure polémique ou, au contraire, d'une vérité que le néo-pyrrhonisme aurait occultée, dans son souci de se rattacher à un ancêtre quasiment mythique tout en se servant des concepts élaborés dans la polémique entre la Nouvelle Académie et le Portique. En faveur de la première hypothèse, on peut évoquer quelques fragments dans lesquels Timon, le principal disciple de Pyrrhon, semble éprouver une vive animosité à l'égard de l'école platonicienne<sup>17</sup>. Pour ce qui est de la seconde, on retiendra le fait que le témoignage cicéronien correspond beaucoup mieux à ce que nous trouvons chez ce même Timon comme expression de la philosophie du Maître : une pensée non du doute radical, mais de l'indifférence absolue. Il convient donc de revenir sur tous les passages concernant la Nouvelle Académie qui sont cités par Vuillemin, de les examiner soigneusement pour y voir si ce que nous y trouvons correspond à cette présentation de Carnéade comme étant un pyrrhonien incapable d'assumer le pyrrhonisme. Rappelons auparavant que le renoncement à la radicalité du scepticisme se définirait selon lui par la position dans le temps :

Pyrrhon soustrayait son apathie à toute condition et circonstance. Aristippe introduit les préférences de la personne et les enferme dans l'instant présent. Carnéade les déploie dans le temps et les réfère à la durée. [Vuillemin 1985, 43]

Il semble qu'il y a là au moins un malentendu, qui tient au fait qu'étrangement Vuillemin, pour parler de la Nouvelle Académie, se réfère uniquement au témoignage cicéronien et donc à des mots latins, tandis qu'à propos de Pyrrhon il ne prend en compte que les témoignages grecs. Quoi qu'il en soit, toute sa réflexion sur le scepticisme néo-académicien est fondée sur le concept de probable, lequel suppose effectivement un calcul statistique, une projection vers l'avenir. Le problème est que, pour ce qui est de Carnéade, qui est donc le seul néo-académicien qu'il cite dans cet article, le terme employé par Sextus est *pithanon*, dont le sens est tout à fait différent [Sextus, *M*, VII, 166]<sup>18</sup>. Le *pithanon*, c'est le sentiment de persuasion, sans aucune référence ni implicite ni explicite à la probabilité, comme cela a été si justement remarqué

16. Sur le groupe des indifférentistes, voir [Lévy 1980].

17. Voir sur ce point [Lévy 1992].

18. S. Marchand dans ce même recueil (p. 49–69) voit dans la hiérarchie carnéadienne des représentations un moyen de réduire la distance entre le *pithanon* et le probable. Mais distinguer la représentation *pithané* simple de celle qui a fait l'objet d'un examen et de celle qui, ayant fait l'objet d'un examen, n'est contredite par aucune autre, c'était échapper au reproche d'indifférence et d'inaction, ce n'était en aucune manière faire intervenir la notion de fréquence, inhérente en revanche à l'adjectif latin *probabilis*, au moins dans son usage rhétorique. La « rationalisation de la délibération », pour reprendre l'expression de Marchand, est bien moins une

par M. Burnyeat dans un article resté hélas et incompréhensiblement non-publié : « Carneades was no probabilist » [Couissin 1929a,b]. Les choses auraient été différentes si Vuillemin s'était référé à l'*eulogon* d'Arcésilas<sup>19</sup>, lequel comporte, dans sa lettre même, une référence à la raison comme faculté active et comme critère provisoire. Ce qui complique les choses, c'est que le *probabile* cicéronien est le terme choisi pour traduire à la fois le *pithanon* de Carnéade et l'*eulogon* d'Arcésilas. Il n'y a pas de raison de douter que Cicéron ait travaillé sérieusement sur les textes néo-académiciens, il n'en reste pas moins qu'en choisissant *probabile*, il a apporté un mot qu'il avait déjà utilisé dans ses traités rhétoriques, et notamment dans le *De inuentione*, avec des sens qui n'étaient pas ceux du vocabulaire néo-académicien. Il n'y a dans la description que donne Sextus du *pithanon* carnéadien rien qui ressemble à un calcul de probabilités, rien qui soit intégré à une recherche de l'intérêt, rien qui corresponde à une rationalité de l'utile. Nous ne reviendrons pas ici sur le détail de la controverse entre ceux qui estiment que l'*eulogon* et le *pithanon* néo-académiciens avaient un sens positif et ceux qui ne les comprennent que comme des outils dialectiques. Nous avons dit ailleurs que nous ne croyons pas qu'il y ait nécessairement une contradiction entre ces deux interprétations [Lévy 1992, 262–263]. Déconstruire la souveraineté absolue de la raison stoïcienne et proposer une rationalité plus consciente de ses limites, cela pouvait se faire dans un même mouvement.

On ne peut toutefois faire ici l'économie d'un passage par la nature de la discussion entre académiciens et stoïciens. Dans la doctrine stoïcienne, le monde est la cité commune des hommes et des dieux. La providence a veillé à ce qu'il soit le meilleur possible pour l'homme, compte tenu de la nécessité de préserver sa liberté. Rien dans le monde n'a pour fonction statutaire de tromper le sujet, bien au contraire, des signes lui sont donnés pour baliser le sentier qui doit le conduire à la sagesse. Si le sage est une figure très exceptionnelle, la faute en revient non pas à la *fusis*, rationnelle et bienveillante par nature, mais à l'incapacité de la raison humaine à actualiser toutes les virtualités positives qui existent en elle. La représentation cataleptique, avec ses trois clauses, de réalité, de conformité et d'actualité a pour vocation de donner à la pensée un matériau qui lui permette de parvenir jusqu'à la science qui est également vertu. L'idée d'un parfait accord immédiat entre la sensation et le sujet, marque d'une pensée parfaitement immanentiste, ne pouvait être acceptée par des néo-académiciens qui restaient, à leur manière, des platoniciens. Comme cela a été démontré par Couissin, et par tant d'autres après lui, la réflexion de Carnéade sur le *pithanon* ne visait nullement à construire une échelle de la probabilité, idée erronée sur laquelle Charlotte Stough construisit un livre qui eut son heure de gloire [Stough 1969], mais à répondre à l'argument stoïcien de l'*apraxia*, par lequel ces philosophes prétendaient démontrer que refuser l'assentiment, c'était rendre la vie impossible. La dialectique carnéadienne

---

modélisation de celle-ci qu'un moyen dialectique, anti-stoïcien, de réfléchir sur la nature de l'acte même de délibérer.

19. Sur ce concept, voir [Ioppolo 1986, 121–130].

tendait à démontrer aux stoïciens, qu'ils avaient dans leur propre système, des concepts, dont celui de *pithanon*, qui avaient pour fonction de réguler l'action sans pour autant avoir à affirmer l'accord du sujet avec le monde et sans donner un assentiment garant de la réalité des choses. Le débat portait beaucoup moins sur la définition d'une conduite utile que sur la question de savoir quel était le rapport du sujet au monde. Le scepticisme se définit alors comme le refus du dogme immanentiste, sans pour autant orienter impérativement vers la transcendance. Ce fut le cas pour ce qui est de Carnéade, car très vite après lui, celle-ci fut mise en place, d'abord esquissée par Philon de Larissa, puis formulée explicitement par le moyen platonisme [Brittain 2001]. Pour autant, est-il permis de dire que « l'univers du sceptique se rapproche ainsi de l'univers ordinaire et le simule complètement, à l'assentiment près » ? Il est exact que, parmi les arguments utilisés par Cicéron contre le stoïcisme, on trouve celui qui consiste à dire que le sage académicien n'aura pas une conduite fondamentalement différente de celle du sage stoïcien, à ceci près qu'il aura refusé son assentiment<sup>20</sup>. Mais refuser son assentiment, ce n'est pas s'en tenir à un acte qui ne serait que psychologique, ou éthique, au sens où l'utilité peut être le fondement de l'action, c'est prendre acte d'une situation dans laquelle le monde actuel se révèle trop souvent trompeur, sans qu'il y ait pour autant un autre monde vers lequel fuir. Le problème est donc, à notre sens, principalement ontologique. Plus exactement, la gnoséologie est un moyen de poser le problème ontologique tout en n'en faisant mention que de manière allusive :

Nos arguments contre les sens ne diffèrent pas de ceux des stoïciens qui disent que de nombreuses choses sont fausses et qu'il en va autrement dans la réalité que ce qu'elles paraissent aux sens<sup>21</sup>. [*Luc.*, 101]

Il reste à comprendre ce que pouvait être l'éthique carnéadienne. Dans un passage cité par Vuillemin, Cicéron raconte que Clitomaque, le disciple fidèle de Carnéade, qui avait écrit quatre cents livres sur son enseignement, disait pour autant qu'il n'avait jamais pu comprendre quelle était l'opinion de son maître sur la question du souverain bien, autant dire sur l'éthique<sup>22</sup>. Mais, par ailleurs, Vuillemin parle du « précepte », le terme est fort, carnéadien conseillant de « jouir des choses que la nature nous a donné de rencontrer en premier », et aussi de l'association de l'honnête avec l'utile [Vuillemin 1985, 44, note 55]. Il en tire des conclusions intéressantes. Selon lui, ces désirs premiers auxquels Carnéade ferait allusion seraient les désirs que la civilisation n'a pas encore pervertis, désirs étroitement limités, « tandis que ceux qui s'épanouissent avec le développement de la civilisation portent en eux le conflit du fait de leur

20. Voir notamment [*Luc.*, 100–101].

21. *Neque nos contra sensus aliter dicimus ac Stoici, qui multa falsa esse dicunt longeque aliter se habere ac sensibus uideantur.*

22. [*Luc.*, 139] : *Quamquam Clitomachus affirmabat numquam se intellegere potuisse quid Carneadi probaretur.*

illimitation ». Le sceptique carnéadien se trouverait donc devant une situation embarrassante, dont il ne serait possible de sortir que par une méthode fondée sur « la conception même que le sceptique se fait du plaisir et de l'utile ». En d'autres termes, « le probable ne nous rend pas maître de l'avenir. Il prolonge simplement dans l'avenir la maîtrise de soi que proposait le plaisir pur et nous sommes préparés si l'événement nous trompe » [Vuillemin 1985, 46]. Ainsi se trouvent reliées deux informations que Cicéron nous a transmises concernant Carnéade : sa pensée du « probable », terme sur lequel nous avons déjà exprimé nos réserves, et l'approbation qu'il aurait donnée à deux formules du souverain bien, à savoir la jouissance des « choses premières selon la nature » et l'association de l'honnête avec l'utile.

Que nous disent les textes ? Le premier témoignage que nous allons évoquer occupe une grande partie du livre III du *De re publica* cicéronien. Il est constitué par une antilogie sur la justice, dans laquelle les thèses contradictoires sont défendues par deux personnages différents, Philus et Laelius<sup>23</sup>. Malheureusement, ce texte pose des difficultés importantes, car le palimpseste est à cet endroit très mutilé, et les témoignages indirects, ceux de Lactance et d'Augustin essentiellement, ne suffisent pas à combler ces vides. Par ailleurs, Cicéron prétend reproduire les deux discours que Carnéade aurait prononcés devant un public romain lors de la grande ambassade de 155 avant J.-C., au cours de laquelle il se rendit à Rome avec le stoïcien Diogène de Babylone et le péripatéticien Critolaos pour défendre les intérêts d'Athènes, impliquée dans le saccage de la ville d'Oropos et condamnée pour cette raison à une très lourde amende. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de ces deux discours. Nous dirons simplement que celui de Philus reprend, en les adaptant à une situation dans laquelle le stoïcisme était devenu hégémonique, tous les arguments déployés par les sophistes, notamment dans la *République* platonicienne, pour montrer que la justice n'est que le paravent derrière lequel les faibles cherchent à cacher leur faiblesse. Philus soutient que la première pulsion naturelle est fondamentalement égoïste, violente. Il incite donc à ne prendre en compte dans l'action que l'égoïsme et la loi du plus fort. L'autre discours, celui de Laelius, qui nous est parvenu encore plus mutilé que celui de Philus, affirme l'existence d'une loi naturelle, qui serait la même pour tous les êtres humains et dont les législations particulières ne seraient que les images très approximatives. Comment évaluer la position de l'académicien par rapport à ces deux discours ? L'existence même de l'antilogie apparaît comme une invitation à suspendre l'assentiment. Par ailleurs, le contexte historique dans lequel Carnéade avait tout intérêt, en tant qu'ambassadeur d'une cité évidemment coupable, à montrer la relativité de la justice surtout face à un peuple qui avait fait de la Loi des XII Tables sa référence en toute occasion, invite à la prudence, tout autant que les multiples manipulations que Cicéron a pu faire subir à sa source grecque, pour autant qu'il en ait eu une. Il faut aussi tenir compte du fait que Cicéron nous dit que Carnéade défendit le

---

23. Sur ces deux discours, voir [Ferrary 1974, 1977].

caractère rationnellement naturel de la justice, avant de lui opposer la thèse de l'égoïsme naturel. Or lui-même fait l'inverse, en arguant du fait que, dans une *disputatio in utramque partem* on plaçait en second la thèse qui paraissait la plus vraisemblable. Que conclure de tout cela ? Tout d'abord que nous sommes dans l'hypothétique, ensuite que Carnéade n'a pas édicté de précepte utilitaire, enfin que dans un contexte dialectique et rhétorique particulier, il a agi en platonicien paradoxal. Il a voulu démontrer à la fois aux stoïciens et aux Romains que la justice ne pouvait être assimilée à la loi naturelle (philosophique et/ou historique) sans que surgissent des contradictions qui n'étaient pas fondamentalement différentes des objections que Calliclès et Thrasymaque avaient adressées à Platon et à sa recherche d'une fondation transcendente de la justice.

Le deuxième texte auquel Vuillemin fait allusion [Vuillemin 1985, 44, n. 56], se trouve dans les *Lois*, où Cicéron écrit « mais pour l'école qui jette le trouble dans toutes ces questions, cette Académie nouvelle d'Arcésilas et de Carnéade, nous la supplierons de rester silencieuse, car si elle se jette sur ces matières qui nous paraissent si bien établies et mises au point, elle provoquera de trop grands désastres<sup>24</sup> » [*Leg.*, I, 39]. On peut comparer à ce qui est dit des épicuriens dans ce même paragraphe :

Quant à ceux qui se laissent aller à eux-mêmes et s'asservissent au corps, qui pèsent au poids du plaisir et de la douleur les choses qu'ils auront à poursuivre ou à éviter dans leur existence, en admettant qu'ils disent vrai (et nous n'avons pas besoin d'engager des procès en ce moment), nous leur demanderons pour quelque temps de s'abstenir de tout contact avec les affaires de l'État dont ils ne connaissent et n'ont jamais voulu connaître la moindre partie<sup>25</sup>. [*Leg.*, I, 39]

Dans le cas des épicuriens, Cicéron par des rapides allusions évoque les principaux aspects de leur doctrine : l'égoïsme, l'abstention politique, le sage calcul des douleurs et des plaisirs. Dans le cas de la Nouvelle Académie rien de tout cela. Aucune allusion à une pensée utilitaire, l'école de Carnéade est caractérisée par sa capacité de semer le trouble en mettant en doute ce qui paraissait aller de soi et qui, de toute façon, était considéré par Cicéron comme essentiel pour la permanence de la cité. Pour lui, la philosophie exposait l'État

---

24. *Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. Nam si inuaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita uidentur, nimias edet ruinas.* Traduction De Plinval, Collection des Universités de France. Sur les divergences d'interprétation suscitées par ce texte, voir [Lévy 1992, 96–118].

25. *Sibi autem indulgentes et corpori deseruientes atque omnia quae sequantur in uita quaeque fugiant uoluptatibus et doloribus ponderantes, etiam si uera dicant – nihil enim opus est hoc loco litibus –, in hortulis suis iubeamus dicere, atque etiam ab omni societate rei publicae, cuius partem nec norunt ullam neque unquam nosse uoluerunt, paulisper facessant rogemus.*

à un double danger, plus théorique que réel. Le doute néo-académicien avait une capacité de subversion qu'il ne mettait pas en pratique, l'utilitarisme épicurien pouvait saper les bases idéologiques de la République, mais se trouvait neutralisé par le rejet de la vie politique que professaient en général les philosophes du Jardin.

Dix ans après le *De legibus* et le *De re publica*, Cicéron se consacre à la philosophie, cette fois sans arrière-pensée de reconstruction politique, puisque la dictature de César le réduit à considérer que la *res publica*, telle qu'il l'a connue, est morte. On a donc un accès plus direct à la Nouvelle Académie dans des traités qui sont plus spécifiquement philosophiques. Or il n'a pas échappé à Vuillemin que nous y trouvons des indications précieuses sur ce que Carnéade disait de l'éthique et dans lesquels il croyait pouvoir trouver la preuve d'une éthique utilitariste. Qu'en est-il exactement ?

Notre premier témoignage se trouve dans le second livre de la première version des *Academica*, le *Lucullus* :

Ajoutons Carnéade qui, non parce qu'il approuvait cette définition mais pour l'opposer à celle des stoïciens, avançait que le bien suprême consistait à jouir des premiers avantages que la nature avait accordés<sup>26</sup>. [*Luc.*, 131]

Il y a au moins deux manières de comprendre cette phrase. Ou bien l'on considère que le commentaire cicéronien (« non parce qu'il approuvait [...] stoïciens ») est une interprétation dont on n'a pas à tenir compte, et c'est précisément ce que fait Vuillemin qui l'omet tout simplement. Ou bien l'on estime que cela n'est pas une intervention de Cicéron, mais une information qu'il a trouvée à l'intérieur même de l'Académie, sans laquelle la pensée de Carnéade ne peut être comprise. Difficulté supplémentaire, à l'intérieur de l'Académie il y eut une vive confrontation entre les successeurs de Carnéade. Clitomaque, son successeur institutionnel, affirmait qu'il était toujours resté fidèle à l'*epochè* généralisée, tandis que d'autres, comme Métrodore et Philon soutenaient qu'il s'était laissé aller à assumer des opinions. Reconnaissons que le choix entre ces interprétations est difficile. Ce que l'on peut dire néanmoins est que l'interprétation dialectique a une cohérence qui correspond bien à ce que nous savons par ailleurs de Carnéade, dont l'attitude était dictée par le souci de conduire l'interlocuteur jusqu'au terme de ses contradictions, afin de le faire passer de l'adhésion à une opinion fausse à la suspension du jugement. Dans le stoïcisme, la loi de l'*oikeiôsis*, celle de l'adaptation dès la naissance à la nature, universelle et individuelle, est la même pour tous les êtres vivants, tous recherchent à la naissance ce qui peut leur permettre de survivre et d'actualiser leur nature<sup>27</sup>. Néanmoins, dans le cas de l'homme, il dit que, s'il est un être

26. *Introducebat etiam Carneades, non quo probaret sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui rebus is quas primas natura conciliavisset.*

27. Sur le concept d'*oikeiôsis*, voir les synthèses de [Engberg-Pedersen 1990] et de [Radice 2000].



sans raison, un *zôon alogon*, jusqu'à l'âge de sept ans, à partir de ce moment, les procédures de la raison apparaissent et finissent, vers l'âge de quatorze ans, par donner un être rationnel, le plus souvent d'une rationalité incomplète et malade, mais rationnel quand même. Or ce que la Nouvelle Académie n'a jamais accepté c'est l'idée que la raison puisse être le simple produit de la sensation, à partir de laquelle les concepts seraient formés. En affirmant que le souverain bien c'est de continuer à jouir des choses premières selon la nature, Carnéade invitait dialectiquement les stoïciens à assumer jusqu'au bout une rigueur logique dont il estimait qu'ils s'étaient écartés. Si l'homme est, et n'est qu'un être naturel, alors il lui appartient de perpétuer tout au long de sa vie sa première attitude, celle du primat de sa propre vie sur tout ce qui pourrait la menacer. Si l'interprétation dialectique est exacte, le naturalisme stoïcien, dans l'interprétation qui en était donnée par Carnéade ne pouvait mener qu'à une attitude semblable à celle de Thrasymaque, voire de Calliclès, dont il convient de rappeler qu'il fut le premier à utiliser l'expression *nomos fuseôs*.

Le deuxième témoignage est relatif à la *doxa* sur le souverain bien de Calliphon, philosophe dont nous ne savons tout simplement rien, si ce n'est précisément qu'il figurait dans les doxographies du souverain bien :

Je pourrais suivre Calliphon, dont Carnéade paraissait suivre l'opinion avec tant de zèle qu'il paraissait l'approuver, bien que Clitomachus prétendît qu'il n'avait jamais pu comprendre ce que Carnéade approuvait<sup>28</sup>. [*Luc.*, 139]

La *doxa* de Calliphon avait été définie un peu plus haut :

Calliphon décida que la Fin était le plaisir et la beauté morale<sup>29</sup>. [*Luc.*, 131]

Ici encore il faut être attentif à la formulation cicéronienne. Il ne dit pas que Carnéade préconisait l'association de l'*honestum* et du plaisir, il affirme simplement qu'il la défendait si souvent qu'il semblait lui donnait son approbation. Le verbe *defensitare* indique de l'on défend une thèse de manière insistante, comme dans un procès on défend tel ou tel accusé, sans pour autant approuver son comportement, et le *videretur* ne permet aucune décision quant à la réalité de son adhésion. Pour comprendre le sens de ce texte, il faut revenir sur ce que Cicéron nous apprend sur la manière dont Chrysippe concevait la doxographie du souverain bien :

28. *Possum esse medius, ut, quoniam Aristippus quasi animum nullum habeamus corpus solum tuetur, Zeno quasi corporis simus expertes animum solum conplectitur, ut Calliphontem sequar – cuius quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat ut eam probare etiam videretur; quamquam Clitomachus adfirmabat numquam se intellegere potuisse quid Carneadi probaretur.* Voir [Goulet 1994, 176–177].

29. *Voluptatem autem et honestatem finis esse Callipho censuit.* Dans [*Stromates*, II, 21, 127, 3], Clément d'Alexandrie écrit : « selon l'école de Calliphon, c'est certes en vue du plaisir qu'est survenue la vertu, mais en admirant plus tard dans le temps sa propre beauté, elle s'est montrée d'une dignité égale à celle du principe, c'est-à-dire le plaisir. Trad. [Goulet 1994, 176–177].

Chrysippe proclame souvent que seules trois opinions sur le bien suprême sont défendables, il coupe et retranche la multitude des autres. La fin est la beauté morale ou le plaisir ou les deux à la fois<sup>30</sup>. [*Luc.*, 138]

Chrysippe excluait la *doxa* des péripatéticiens, celle associant la beauté morale et les premiers avantages de la nature, laissant la troisième catégorie à l'obscur Calliphon.

À la provocation que constituait la division de Chrysippe, Carnéade avait opposé la sienne propre, celle que l'on appelle *diuisio carneadia*, une structure qui avait pour ambition de donner non seulement toutes les formules déjà défendues du *telos*, mais celles qui pouvaient être défendues<sup>31</sup>. La version la plus étendue se trouve dans [*Fin.*, V, 18 s.], dans une version qui est probablement celle d'Antiochus d'Ascalon. En [V, 20], la *doxa* de Carnéade est décrite de la manière suivante : *fruenti rebus iis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit*<sup>32</sup>. Ici encore l'accent est mis sur l'analyse de la pulsion première et sur le fait que Carnéade raisonnait dialectiquement.

Que conclure de tout cela ? La conclusion la moins improbable est que Carnéade, en redoutable dialecticien qu'il était, s'efforçait par tous les moyens de montrer aux stoïciens que leur choix de l'immanence les condamnait à une éthique au service de l'égoïsme, ne répugnant pas à la violence pour parvenir à ses fins. Faut-il pour autant penser qu'il la faisait sienne ? Deux éléments doivent être pris en compte ici. Tout d'abord, il peut y avoir un effet de fascination exercé sur le dialecticien par la thèse qu'il défend d'abord de manière provocante et l'on peut en arriver à un point de flexion où il finit par être difficile de distinguer entre ce que l'on défend dialectiquement et ce que l'on pense *propria persona*. Mais, par ailleurs, nous n'avons pas un seul texte d'où l'on puisse déduire clairement que Carnéade avait une opinion bien arrêtée sur la nature du souverain bien. La suspension du jugement a donc été pratiquée par lui avec une parfaite rigueur, ce qui suggère qu'il considérait bien la recherche en elle-même comme un impératif absolu, position pour laquelle il ne serait pas difficile de trouver des antécédents platoniciens. Par ailleurs, Carnéade accable le stoïcisme, repousse l'épicurisme, mais ne dit rien de Platon. Cela peut être interprété de différentes manières, l'une d'entre elles étant que la critique des dogmatismes hellénistiques ouvrait la voie *implicitement* à un retour au platonisme dans une forme non-aporétique. C'est en tout cas cette voie qu'emprunta l'histoire, qui fit succéder le moyen platonisme au scepticisme néo-académicien. Beaucoup de travaux récents

30. *Testatur saepe Chrysippus tris solas esse sententias quae defendi possint de finibus bonorum ; circumcidit et amputat multitudinem.*

31. Sur la *diuisio* de Carnéade, l'étude la plus complète reste celle de [Giusta 1967, 257].

32. « Jouir des choses que nous avons dit être premières selon la nature, ce que Carnéade n'assumait pas, mais défendait dialectiquement. » Traduction personnelle.

ont montré que la philosophie médioplatonicienne a été beaucoup plus un prolongement paradoxal du doute néo-académicien que sa négation radicale [Opsomer 1998] et [Bonazzi 2003].

Rien dans les textes qui nous sont parvenus ne nous paraît étayer la double affirmation selon laquelle la pensée de Carnéade représenterait une dégradation du scepticisme radical de Pyrrhon et serait une version utilitariste du scepticisme. Les témoignages nous paraissent suggérer au contraire des langages, des attitudes, des mondes radicalement différents. Deux éléments toutefois pourraient nous inciter à nuancer cette conclusion. Tout d'abord le caractère très fragmentaire de ce qui nous est parvenu de la Nouvelle Académie, et cela est encore plus vrai de Pyrrhon, ne permet pas, répétons-le, autre chose que des hypothèses tout au plus probables<sup>33</sup>. Cela s'applique, plus généralement à tout ce qui s'écrit sur ces deux moments de la pensée grecque. Par ailleurs, on est parfaitement en droit de se demander s'il n'existe pas un langage métahistorique dans lequel on pourrait traduire, convertir au sens mathématique du terme, les concepts pyrrhoniens et néo-académiciens, de façon à les situer, les hiérarchiser les uns par rapport aux autres. Cette possibilité, qui correspond au moins partiellement à ce qu'a voulu faire Vuillemin, ne doit pas être exclue *a priori*. Elle exige toutefois la définition d'une méthodologie du statut des citations et l'explicitation de l'attitude par rapport à des témoignages qui ne peuvent pas être à la fois détachés de leur contexte et abordés comme s'ils reposaient sur ce contexte.

## Bibliographie

BETT, Richard [2000], *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford ; New York : Oxford University Press.

BONAZZI, Mauro [2003], *Academici e platonici : il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milan : LED.

BRITTAİN, Charles [2001], *Philo of Larissa : the last of the academic sceptics*, Oxford ; New York : Oxford University Press.

BROCHARD, Victor [1887], *Les Sceptiques grecs*, Paris : Imprimerie Nationale, 1959.

---

33. S. Marchand souligne aussi le problème posé par le caractère fragmentaire, pour le moins, des témoignages, mais il en tire des conclusions sensiblement différentes (p. 49–69). Pour lui, cette incomplétude devrait inciter à « ne pas s'arrêter à la lettre des témoignages » et à privilégier « la cohérence principielle » des pensées philosophiques. On est en droit cependant de se demander comment cette cohérence peut être établie à partir de textes dont les incertitudes sont justement soulignées. Autant le fait de s'en tenir strictement à ce qui est explicitement affirmé est une attitude méthodologiquement contestable, autant l'invocation de principes établis parfois en contradiction avec les témoignages pose problème.

- BRUNSCHWIG, Jacques [1994], Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho, dans *Papers in Hellenistic Philosophy*, édité par J. Brunschwig, Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 121–223.
- CLAYMAN, Dee L. [2009], *Timon of Phlius : Pyrrhonism into Poetry, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, t. 98, Berlin ; New York : de Gruyter.
- CONCHE, Marcel [1973], *Pyrrhon ou l'apparence*, Villiers-sur-Mer : Éditions de Mégare, republié PUF, 1994.
- CORTI, Lorenzo [2016], Jules Vuillemin et la morale du pyrrhonisme, dans *Le Scepticisme selon Jules Vuillemin*, édité par L. Corti & J. Vidal-Rosset, Paris : Kimé, *Philosophia Scientiæ*, t. 20(3), 9–27.
- COUISSIN, Pierre [1929a], Le stoïcisme de la Nouvelle Académie, *Revue d'histoire de la philosophie*, 42, 241–276.
- [1929b], L'origine et l'évolution de l'*epochè*, *Revue des études grecques*, 42, 373–397.
- DECLEVA CAZZI, Fernanda (éd.) [1981], *Pirrone. Testimonianze*, Elenchos, Naples : Bibliopolis.
- DORANDI, Tiziano [1994], Arcésilas de Pitane, dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, édité par R. Goulet, Paris : CNRS Éditions, t. 1, 326–330.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels [1990], *The Stoic Theory of Oikeiôsis : Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus : Aarhus University Press.
- FERRARY, Jean-Louis [1974], Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De Republica* de Cicéron, *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 86(2), 745–771.
- [1977], Le discours de Philus (Cicéron, *De Republica* III, 8–31) et la philosophie de Carnéade, *Revue des études latines*, 55, 128–156.
- GIUSTA, Michelangelo [1967], *I dossografi di etica*, t. 1, Torino : G. Giappichelli.
- GLUCKER, John [1978], *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- GOULET, Richard [1994], Calliphon, dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, édité par R. Goulet, Paris : CNRS Éditions, t. II, chap. 28, 176–177.
- IOPPOLO, Anna Maria [1986], *Opinione e scienza*, Elenchos, t. 12, Naples : Bibliopolis.

- KERFERD, George B. [1978], The Problem of synkatathesis and katalepsis in Stoic doctrine, dans *Les Stoïciens et leur logique : actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, édité par J. Brunschwig, Paris : Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 251–272.
- LÉVY, Carlos [1978], Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie : l'ésotérisme d'Arcésilas, *Revue des études latines*, 56, 335–348.
- [1980], Un problème doxographique chez Cicéron, les indifférentistes, *Revue des études latines*, 58, 238–251.
- [1992], *Cicero academicus : recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Collection de l'École française de Rome, Rome ; Paris : De Boccard.
- [2002], Pyrrhon, Énésidème et Sextus Empiricus : la question de la légitimation historique dans le scepticisme, dans *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, édité par A. Brancacci, Naples : Bibliopolis, 299–326.
- OPSOMER, Jan [1998], *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles : Paleis der Academiën Hertogsstraat.
- PÉREZ-JEAN, Brigitte [2005], Énésidème, dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, édité par R. Goulet, Paris : CNRS Éditions, t. 3, 90–99.
- RADICE, Roberto [2000], *Oikeiôsis*, Milan : Vita e Pensiero.
- STOUGH, Charlotte [1969], *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley : University of California Press.
- VUILLEMIN, Jules [1985], Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ?, *Philosophie*, 7, 21–51.